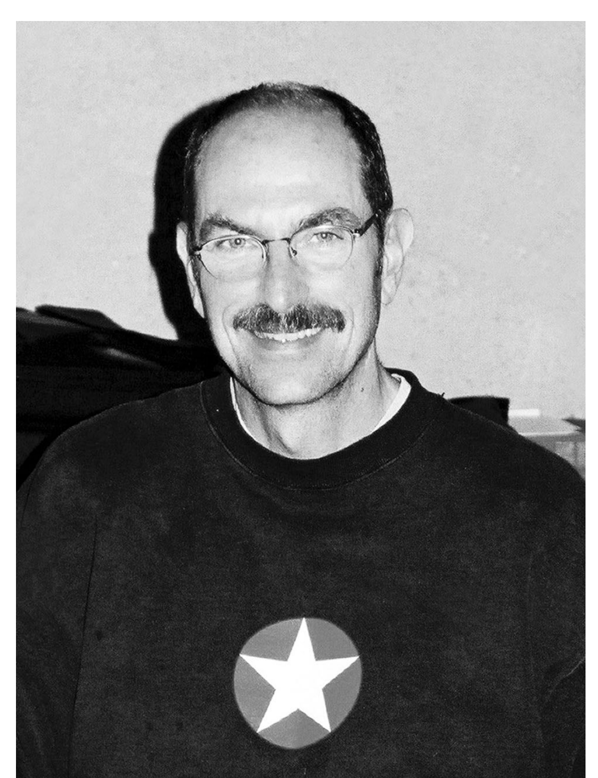
SUPLEMENTO LITERARIO DE PAGINA/12
AÑO VI Nº 331
7 • 3 • 2004

RADAR libros



San Foucault

En un año en el que se conmemorarán los veinte años de la muerte de Foucault, la editorial El Cuenco de Plata inaugura su catálogo con el clásico de David Halperin, *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Además de una relectura de la teoría sobre la sexualidad propuesta por Foucault, en el luminoso libro de Halperin se deja leer un manual de supervivencia para tiempos de crisis como éste.





DERECHA: MICHEL FOUCAULT ;
IZQUIERDA: DAVID HALPERIN

POR DAVID HALPERIN

La emergencia de la política *queer* tuvo un impacto profundo sobre numerosos militantes homosexuales. Si en los años setenta, durante la época del movimiento por los derechos civiles *gays*, éstos decían que eran absolutamente similares a los heterosexuales salvo en la cama, al comienzo de los años noventa, en el momento *queer*, decían que eran totalmente diferentes de los héteros, salvo en la cama.

Esta nueva resistencia a la normalización que definía el movimiento *queer* me ayudó a comprender por qué Foucault era tan importante para la política radical. En efecto, Foucault mismo se alineó, toda su vida, del lado de los parias. La política *gay* y lesbiana, en el apogeo de su momento *queer*, había dejado de aferrarse a la especificidad del deseo homosexual y se había anclado a una relación con todo lo que tenían en común aquellos que la sociedad mayoritaria consideraba como "anormales", es decir como *queers* (en el sentido norteamericano del término, *queer* quiere decir a la vez enfermo, raro, anormal, marica o puta): las minorías raciales y étnicas, los disidentes sexuales, las madres solteras, las familias no tradicionales, los seropositivos y los enfermos de sida, los prisioneros, los toxicómanos, los indocumentados. El tropismo de Foucault, me parecía, había anticipado ese momento *queer*: toda su vida había sido atraído por lo que llamaba "la vida de los hombres infames". Foucault mismo era *queer* aún antes de que la palabra tomara ese significado, tanto por la simpatía que había experimentado hacia los locos, los enfermos, los delincuentes y los perversos, como por su comprensión nietzscheana de la homosexualidad como vector de transmutación de los valores sociales.

Liberación o resistencia

La liberación *gay* parece una fórmula anticuada. Hoy en día, cuando los *gays* hablan de política en los Estados Unidos, es más probable que toquen temas como *supervivencia* y *resistencia* que cambio, reforma o liberación. Este desplazamiento no refleja meramente una desesperación fundamental y, como consecuencia, una disminución de las esperanzas a causa de la situación provocada por el sida y por la intensificación que le ha dado a la homofobia y a la ola reciente de progroms contra los *gays* (hubo un aumento del 172 % en los actos de violencia reportados contra los *gays* entre 1988 y 1992), que fueron incitados o aprobados por la Iglesia Católica y el Partido Republicano, entre otras instituciones. El desencanto con la liberación tampoco se reduce a la conciencia creciente de que la vida *gay* ha producido sus propios regímenes disciplinarios, sus propias técnicas de normalización, bajo la forma de cortes de pelo obligatorios, camisetas, dietas, equipos de cuero, *body piercing* y ejercicio físico (la rutina diaria en el gimnasio, por ejemplo, ¿es una liberación o un trabajo forzado?). Finalmente, pienso que el desplazamiento de un modelo de liberación refleja una comprensión más profunda de las estructuras discursivas y los sistemas de representación que determinan la producción de significaciones sexuales y manejan las percepciones individuales, a fin de mantener y reproducir los fundamentos del privilegio heterosexista.

El absoluto de la homofobia

Para decirlo de un modo más simple, gradualmente los *gays* de los Estados Unidos hemos comprendido que lo que debemos enfrentar para sobrevivir en esta era genocida no son sólo los agentes específicos de opresión, como la policía o los agresores de los *gays*, ni las prohibiciones formales, explícitas, como las leyes contra la sodomía, ni las instituciones hostiles, como la Suprema Corte, sino más bien las estrategias pregnantes y polimorfas de homofobia que modelan los discursos públicos y privados, saturan todo el campo de la representación cultural y, como el poder en la concepción de Foucault, están en todas partes. Los discursos de la homofobia, sin embargo, no pueden ser refutados por medio de argumentos racionales (aunque muchas de las proposiciones individuales que los constituyen sean fácilmente refutables); sólo es posible resistirlos. Sucede esto porque los discursoshomofóbicos no son reducibles a un conjunto de proposiciones con un contenido de verdad determinable que pueda ser analizado racionalmente. Los discursos homofóbicos funcionan más bien como piezas de estrategias más generales y sistemáticas de deslegitimación. Si hay que resistirlos, debemos hacerlo estratégicamente –es decir, combatiendo una estrategia con otra–.

Los discursos homofóbicos no tienen un contenido proposicional estable. Están compuestos de un número potencialmente infinito de afirmaciones diferentes pero intercambiables, de tal forma que, cuando una afirmación es refutada o descalificada, otra puede sustituirla, incluso con un contenido opuesto a la primera. La historia de las disputas legales sobre si la homosexualidad constituye o no una "característica innata" es un buen ejemplo de la naturaleza oportunista y proporcionalmente indeterminada de los discursos homofóbicos. (...) En resumen, si la homosexualidad *es* una característica innata, perdemos nuestros derechos civiles, y si *no* es una característica innata, perdemos nuestros derechos civiles. ¿Cómo argumentar racionalmente en estos términos?

Los discursos homofóbicos son incoherentes, pero esta característica, lejos de incapacitarlos, los hace más poderosos. De hecho, operan estratégicamente *por medio de* contradicciones lógicas, las cuales producen una serie de callejones sin salida cuya función es –de manera incoherente pero efectiva y sistemática– perjudicar la vida de lesbianas y *gays*.

Problemas en el armario

Lo que Eve Kosofsky Sedgwick ha llamado de manera memorable "La epistemología del armario" es la mejor ilustración de este fenómeno. Sedgwick ha mostrado que el *closet* es el lugar de una contradicción imposible: no puedes estar adentro y no puedes estar afuera. No puedes estar adentro, porque nunca estarás seguro de haber logrado mantener tu homosexualidad en secreto; después de todo, uno de los efectos de estar en el *closet* es que no puedes saber si las personas te tratan como *straight* porque los has engañado y no sospechan que eres *gay*, o porque te siguen el juego y gozan del privilegio epistemológico que les confiere tu ignorancia de que ellos lo saben. Pero si nunca puedes estar en el *closet*, tampoco puedes estar afuera, porque aquellos que alguna vez gozaron del privilegio epistemológico de saber que no sabes lo que ellos saben, se niegan a renunciar a tal privilegio e insisten en construir tu sexualidad como un secreto al que tienen un acceso especial, un secreto que se descubre ante su mirada lúcida y superior. De esta manera, ellos logran consolidar su pretensión de una inteligencia superior sobre cuestiones sexuales que es no sólo distinta del conocimiento sino también su opuesto, es decir, una forma de ignorancia, en la medida en que oculta al conocimiento la naturaleza política de su interés en preservar la epistemología del *closet* y en mantener la construcción epistemológica de la heterosexualidad *como* un hecho obvio que puede ser conocido universalmente sin ostentaciones, y una forma de vida personal que puede ser protegida como algo privado sin constituir una verdad secreta.

El *closet* es el lugar de una contradicción imposible, no obstante, porque cuando *sales*, es al mismo tiempo demasiado pronto y demasiado tarde. Puedes pensar que es demasiado pronto por la frecuencia con que la afirmación de tu homosexualidad es recibida con un gesto de impaciencia, que puede tomar una forma agresiva –"¿Por qué tienes que refregarnos esto en la cara?"– o, en círculos más refinados, la forma sublimemente urbana del aburrimiento y la indiferencia fingidos: "¿Por qué pensaste que podría interesarnos un hecho tan insignificante y trivial?" (por supuesto, se los dijiste no porque pensaras que podría interesarles, aunque de hecho *estén* interesados, sino porque no querías que ellos pensaran que eras *straight*). Sin embargo, cuando sales del *closet*, ya es también demasiado tarde, porque si hubieras sido honesto, habrías salido antes.

Escupan sobre Hegel

El binarismo heterosexual/ homosexual es una producción homofóbica, así como el binarismo hombre/ mujer es una producción sexista. En ambos casos hay dos términos, el primero de los cuales no está marcado y no es problematizado –designa "la categoría a la cual se supone que todo el mundo pertenece" (a menos que alguien sea marcado específicamente como diferente)–, mientras que el segundo está marcado y es problematizado: designa una categoría de personas *que se diferencian en algo* de las personas normales, no marcadas. El término marcado (o *queer*) funciona no como un medio para denominar una clase de personas real o determinada sino para delimitar y definir, por negación y oposición, el término no marcado. El término "homosexualidad" no describe una *cosa* singular y estable, sino que funciona como un espacio sin contenido determinado que puede ser llenado con un conjunto de predicados lógicamente contradictorios y mutuamente incompatibles, cuya conjunción imposible no se refiere tanto a un fenómeno paradójico del mundo como a los límites que marca el término opuesto, "heterosexualidad", porque homosexualidad y heterosexualidad no representan un par verdadero, dos contrarios con mutuas referencias, sino una oposición jerárquica en la que la heterosexualidad se define implícitamente constituyéndose como la negación de la homosexualidad. La heterosexualidad se define a sí misma sin problematizarse, se eleva como un término no marcado y privilegiado, denigrando y problematizando la homosexualidad. La homosexualidad, entonces, *le da* a la heterosexualidad su realidad sustancial y le permite adquirir su *status* por incomparecencia, como una *falta de diferencia* o una *ausencia de anormalidad*. A pesar de que el término no marcado *proclama* algún tipo de precedencia o prioridad sobre el término marcado, la misma lógica del suplemento exige que aquél dependa de éste: el término no marcado necesita del marcado para engendrarse a sí mismo como tal.

En ese sentido, el término marcado resul-

ta ser estructural y lógicamente anterior al no marcado. En el caso de la heterosexualidad y la homosexualidad, la prioridad del término marcado sobre el no marcado es no sólo estructural o lógica sino también histórica: la invención del término y del concepto de homosexualidad precedió por algunos años al de heterosexualidad –que fue originariamente el nombre de una perversión (lo que ahora llamamos bisexualidad)– y sólo de forma gradual fue ocupando su lugar familiar como el polo opuesto de la homosexualidad. "Homosexual", como "mujer", no es un nombre que se refiera a una "especie natural": es una construcción, homofóbica y discursiva, que pasa a ser desconocida como un objeto bajo un régimen epistemológico conocido como *realismo*. Esto no quiere decir que la homosexualidad sea irreal. Por el contrario, las construcciones son muy reales. Las personas viven por ellas, después de todo, y hoy en día, cada vez más, mueren por ellas. No se puede pedir nada más real que eso. Pero si la homosexualidad es una realidad, ésta es construida, una realidad social y no natural. El mundo social contiene muchas realidades que no existen por naturaleza.

El "homosexual", entonces, no es el nombre de una clase natural sino una proyección, un núcleo de descarga pública conceptual y semiótica para todo tipo de nociones mutuamente incompatibles y lógicamente contradictorias. Estas nociones contradictorias no sólo sirven para definir al opuesto binario de la homosexualidad por (y como una) incomparecencia, también ponen en juego una serie de callejones sin salida que son opresivos únicamente para aquellos que caen dentro de la descripción de "homosexual" y cuyas operaciones son sostenidas por prácticas discursivas e institucionales profundamente enraizadas en la sociedad. Como construcción del discurso homofóbico, "el homosexual" es en efecto una criatura contradictoria e imposible. Pues es al mismo tiempo: 1) un inadaptado social, 2) un monstruo raro antinatural, 3) un ser que representa un fracaso de la moral y 4) un perverso sexual. Es imposible que una persona, bajo un sistema ético post-kantiano al menos, sea todas estas cosas al mismo tiempo –por ejemplo, que sea a la vez *enfermo* y *culpable* de su enfermedad–. Igual, no importa demasiado: tales atributos pueden ser mutuamente incompatibles en términos lógicos, pero se vuelven compatibles en la práctica, es decir, en términos políticos. No sólo no se cancelan mutuamente en la práctica, sino que se refuerzan unos a otros y trabajan juntos para producir siempre el mismo efecto: a saber, la denigración del "homosexual".

Padre nuestro que estás en los cielos

POR DANIEL LINK

Foucault murió en 1984 (¡atención, cazadores de efemérides!) y, desde entonces, su pensamiento no ha hecho sino ganar en intensidad y en complejidad. Hay ya corrientes de "foucaultianos de derecha" opuestas a los auténticos "foucaultianos de izquierda". En nombre de Foucault, por ejemplo, se pretendió durante los años noventa ¡desmantelar el sistema de previsión social y de salud en Francia! Políticos y "pensadores" de derecha lo reivindican para atacar a la izquierda tradicional, que lo critica precisamente por permitir semejantes manoseos. Pero no se trata aquí de debatir la actualidad, la potencia y la coherencia de sus ideas sino de constatar la adhesión pasional que su figura y sus palabras siguen suscitando a ambos lados del Atlántico.

El *San Foucault (para una hagiografía gay)* de David Halperin (reeditado ahora por El Cuenco de Plata a partir de una coedición anterior de *Cuadernos del litoral* y las ediciones de la *École lacanienne de psuychanalyse*, Edelp) es bien notable en ese punto: allí el autor no sólo coquetea con todas las identificaciones imaginarias posibles (*Michel Foucault c'est moi*) sino que postula a Foucault como santo patrono de una causa: la causa *queer*, la causa de los raros. Es un uso "norteamericano" de Foucault, y sería sólo un episodio penoso (de identificación narcisista, de cólera, de voluntarismo político, de abuso teórico) si la realidad no viniera a gritarnos en la cara hasta qué punto el libro de Halperin sigue siendo extremadamente actual y necesario (y con él sus identificaciones, su rabia, su voluntad política, etcétera).

En San Francisco, ayer nomás, el consentimiento de las autoridades de la ciudad al casamiento *gay* ha desatado las iras de la derecha provincial (el *ciborg* austríaco que gobierna California) y nacional (el presidente que, ciego a los avatares de la historia, pretende impulsar una reforma constitucional para evitar que personas del mismo sexo puedan llamarse "esposos"). Lo que está en juego, puede comprenderlo cualquiera, no es meramente simbólico sino material, y es precisamente eso que en la San Francisco latinoamericana (léase Buenos Aires) los legisladores se cuidaron muy bien de guardar: el derecho a la herencia y a la paternidad. La payasada llamada "Ley de Unión Civil", entre nosotros, excluye puntualmente la posibilidad de que el viudo o la viuda del mismo sexo que su cónyuge muerto cobre la pensión que sí le correspondería por ley, de haber aceptado las mieles de la heteronormatividad. De adopción, por cierto, ni hablar. Más vivos que los norteamericanos, como es sabido, los argentinos nos salvamos de ese modo un debate jurídico a esta altura insoslayable sobre la universalidad de los vínculos conyugales y la forma legal de la familia. Y todos contentos.

No hay dudas de que la hipocresía política y la homofobia que reinan entre nosotros necesitaban de un sacudón como el que, de la mano del padrecito Foucault, Halperin viene a darle. La primera parte del libro examina la "política *queer* de Michel Foucault" a partir, sobre todo, de algunos textos marginales de su obra y entrevistas sobre la sexualidad. La segunda parte confronta las tres grandes biografías de Foucault, el parco relato *Michel Foucault* (1989) de Didier Eribon, el completísimo *Las vidas de Michel Foucault* (1993) de David Macey y la biografía gótica (y fatalmente heterosexista, como las crónicas de esos sedicentes periodistas héteros que se meten en los cines porno para describir "antropológicamente" las prácticas que allí se desarrollan) *La pasión de Michel Foucault* (1993) de James Miller, a partir de la paradoja de ponerse hablar de la "vida" de un "autor" que no se cansó de proclamar "la muerte del autor". Foucault (el mito), de todos modos, bien vale una traición semejante.

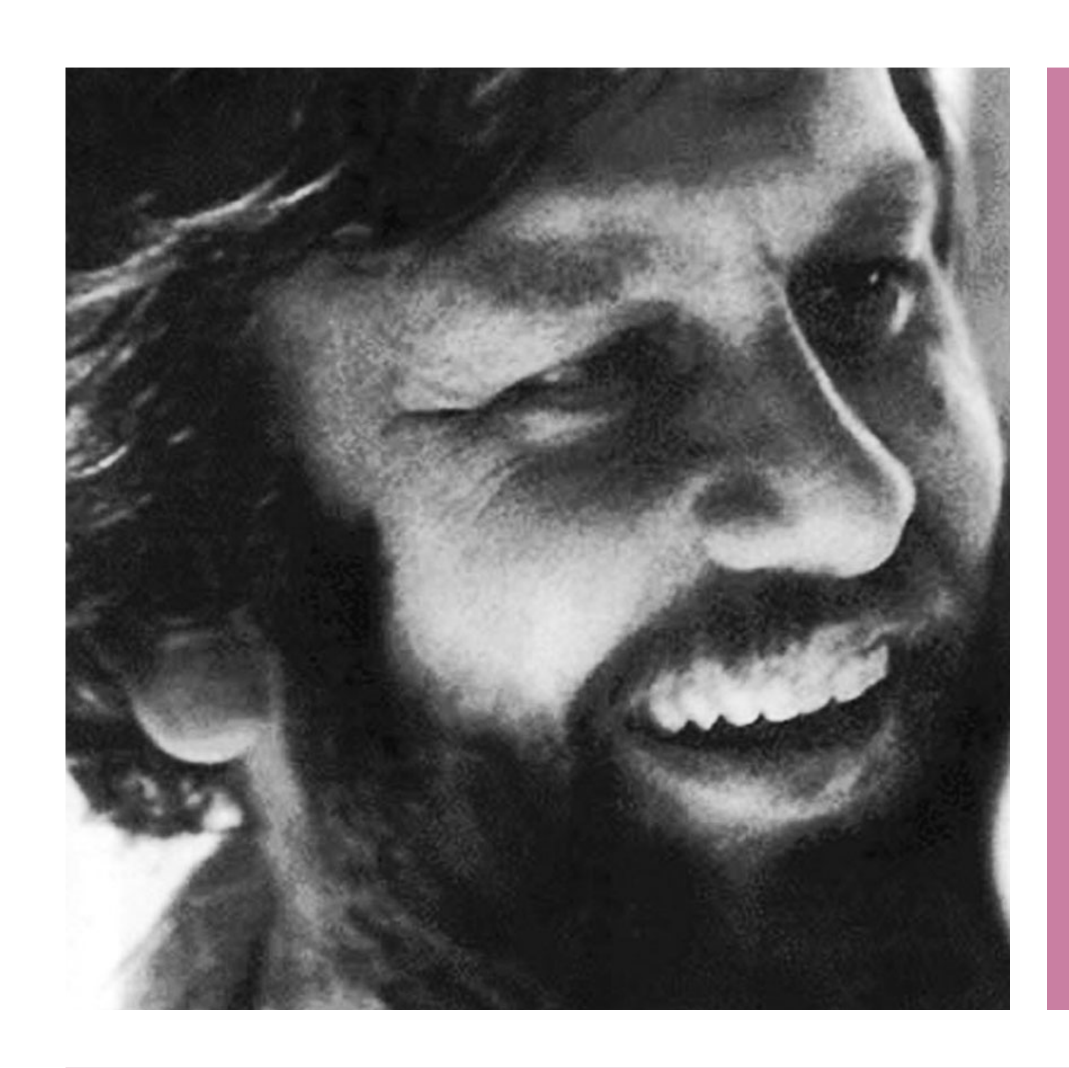
Durante junio del 2000, bajo la dirección de Didier Eribon (uno de los tres biógrafos, autor además del monumental *Reflexiones sobre la cuestión gay*), se desarrolló en el Centro Georges Pompidou un coloquio sobre "El infrecuentable Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico". Las exposiciones de ese coloquio, firmadas por Eribon, Halperin, Paul Veyne y Pierre Bourdieu, entre otros, acaban de ser publicadas en nuestro país con el mismo título del coloquio en coedición de Letra Viva y Edelp. El volumen no escatima las referencias elogiosas al *San Foucault*, lo que (una vez más) demuestra su pertinencia.

Para Didier Eribon, Foucault ha resistido y resiste todas las maniobras de neutralización de su pensamiento que se han venido dando desde su muerte. "El libro de David Halperin –escribe– nos ofrece un ejemplo magistral de la manera en que Foucault nutre y fecunda hoy en día el pensamiento intelectual y el compromiso político."

Jean Allouch razona que "la santidad de Foucault que indica Halperin nombrando a Foucault *fucking saint* no es la del fiel devoto que se prosterna delante de una estatua, deseando tocarla, incluso besarla, haciéndola mediadora de plegarias dirigidas a un gran Otro supuesto hacedor de la lluvia y del buen tiempo. La relación de Halperin con Foucault no es de devoción. Si a pesar de todo se convoca a la religión, no podría ser más que en la dimensión de la herejía, comenzando por esa herejía frente-a-sí-mismo que Foucault llama pensar, pensar 'contra sí mismo'. ¿Cómo frecuentar a alguien que piensa contra él mismo? Precisamente lo que nos indica Halperin es que eso no es posible, pero que tampoco está excluido".

Por su parte, Éric Fassin señala que "el *Saint Foucault* de David Halperin se entiende por lo tanto menos como el punto de llegada de una canonización que como reacción al martirio del filósofo".

Foucault se llamaba a sí mismo "archivista". En un libro luminoso, Deleuze lo reconocía como tal y también como cartógrafo. Veinte años después, ya es (con justicia) el filósofo, el mártir, el santo o el padre de todos nosotros. Y su palabra corre, despavorida, abriendo caminos, siempre adelante de sus exégetas.



Un fantasma europeo

IDEOLOGIA. UN MAPA DE LA CUESTION
Slavoj Zizek (comp.)

Trad. Mirta Rosenberg, José Sazbón y otros
Fondo de Cultura Económica
Buenos Aires, 2003
382 págs.

POR VALENTIN DIAZ

Zizek habla. Su grado de intervención pública ha crecido llamativamente y parece haber encontrado un público dispuesto a escucharlo. Posicionado desde la combinación de la larga tradición del intelectual crítico con un aire *aggiornado* que le permite hablar de prácticamente cualquier cosa, ha logrado consolidarse como una voz que intenta ser tan específica como comprensible.

A fines del año pasado, Buenos Aires fue escenario de este fenómeno, y en ocasión de su visita el filósofo esloveno presentó la traducción de *Ideología. Un mapa de la cuestión*, compilación de artículos que, en un mismo movimiento, reconstruye la trayectoria histórica del concepto y señala su vigencia (a partir de algunas reformulaciones) para pensar el mundo contemporáneo. La ideología, en este sentido, funciona como clave para posicionarse con respecto a la discusión sobre la actualidad del materialismo histórico y de la dialéctica, tras el auge de las lecturas de la posmodernidad.

Si hasta no hace demasiado tiempo la ideología parecía haber recibido sentencia de muerte, a partir de su inaplicabilidad al contexto del capitalismo tardío, en los últimos años se ha producido una importante recuperación teórica, en paralelo con el resurgimiento de movimientos "ideológicos". Si bien Zizek aparece como una de las voces representativas de esta recuperación, no por esto elude la conflictividad del concepto. La compilación está conformada por artículos de diferentes autores, e incluye desde clásicos como *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* de Louis Althusser, textos de Adorno o Lacan, hasta producciones más recientes que analizan desde diferentes perspectivas la historia y los usos de lo ideológico. Se destaca en este sentido el trabajo de Terry Eagleton, que reconstruye con un tono claro los momentos clave del marxismo occidental. De todos modos, es el propio Zizek quien abre y cierra el libro, y así sienta claramente su posición. En la "Introducción" da cuenta de la amplitud de usos del concepto, que en términos generales tiene que ver con la alternancia entre la idea de ideología como "falsa conciencia" y su sentido no peyorativo de "sistema de creencias orientadas a la acción". Ante este estado de cosas, y luego de recorrer exhaustivamente el problema (avanzando por ejemplos, recurso que –marca registrada del autor– debe pensarse no como aleatorio sino más bien como constitutivo, en términos de una concepción de la tarea crítica, en la que el caso no vendría a ilustrar sino a dialogar con la teoría), Zizek, recurriendo a un esquema hegeliano, organiza las concepciones de la ideología (y de este modo su propia antología), a partir de tres ejes: "en sí" (ideología como complejo de ideas), "para sí" (ideología en su apariencia externa, donde los Aparatos Ideológicos de Estado de Althusser son el mayor ejemplo), y finalmente "en y para sí" (la ideología "espontánea" que opera en el centro de la realidad social en sí).

De esta manera, es posible para Zizek delimitar el espacio de su posicionamiento, donde la presencia de Althusser es cada vez mayor, y donde finalmente se postula un modo de la ideología en el que el psicoanálisis lacaniano justifica una "vuelta a Marx" por implicar un modo de resolver el "carácter incompleto del materialismo histórico". Luego, el capítulo final, ya incluido en *El sublime objeto de la ideología*, hace de este libro la continuación de un proyecto.

Ideología. Un mapa de la cuestión aparece entonces como material imprescindible, no sólo porque ofrece un verdadero panorama del problema sino también porque, se esté más o menos de acuerdo con las categorías de las que se vale, invita a permanecer en la idea de que aún es posible entablar una relación crítica con el propio presente.



LA FORMA-ESTADO
Antonio Negri

Trad. Raúl Sánchez Cedillo
Akal
Madrid, 2003
458 págs.

La otra orilla

POR VERONICA GAGO

Los artículos de Antonio Negri recopilados en el volumen *La forma-Estado* fueron escritos en las décadas del sesenta y del setenta, y editados en Italia en 1977 con el mismo título.

La investigación de las transformaciones de la forma-Estado es, para Negri, un trabajo genético y genealógico: consiste en rastrear el origen de esa forma y, al mismo tiempo, las variaciones desde aquel origen. En ese tránsito, Negri aclara el propio: su pasaje metodológico (en base a la lectura de la obra de Carlos Marx) de *El Capital* a los *Grundrisse*. Los ensayos que él declara haber pensado a partir de los años cincuenta bajo "el uso dialéctico negativo de la teoría" son aquellos aún no afectados por el "paso práctico" que marca la revolución de 1968. De la posguerra al '68, de *El Capital* a los *Grundrisse*: son tránsitos teórico-prácticos de una misma pregunta: ¿qué hacer? De mostrar la naturaleza antagonista de la relación de clase, Negri pasa a considerar cómo la productividad autónoma de clase se manifiesta como subjetividad.

Tal secuencia es lo que liga los artículos y, sobre todo, lo que permite vislumbrar, desde distintas dimensiones, el punto principal de esta obra de Negri: la concepción del marxismo como una ontología. Es decir, la anterioridad de la fuerza del trabajo en la innovación de las formas sociales, en la valorización del mundo y en la producción de hipótesis políticas que niegan la subordinación de tal valorización al mando capitalista. Esto implica la posibilidad de un "afuera" del capital: se trata de un reconocimiento al poder del trabajo como momento autónomo. A partir de esta premisa, el análisis se despliega a través de las formas (Estado) en que el capital logra reconvertir los momentos de crisis de su dominio en instancias aptas para su violenta reorganización. El Estado reacciona al accionar proletario. Su modo de ser es reactivo y así es como se despliega concretamente la confrontación entre el trabajo vivo y el trabajo muerto: entre la capacidad productiva obrera (que Negri se encarga de diferenciar insistentemente del movimiento obrero oficial del Partido Comunista) y la capacidad de reestructuración y mistificación del capital.

Sobresalen dos grandes formas en el análisis del filósofo italiano: el Estado-Plan (o social) y el Estado-Crisis, ubicados en dos momentos que permiten el paso de situaciones historiográficas a teorizaciones políticas.

La pregunta por el Estado-Social, capaz de la más alta planificación del trabajo surgido como "respuesta" al Octubre Rojo, remite inmediatamente a otra: ese Estado que incorpora al trabajo como su principio –político y organizativo– fundamental: ¿es una paradójica superación de las premisas socialistas? La constitución de la "sociedad-fábrica" de la que habla Negri es precisamente el momento en que el trabajo se socializa y recubre toda la sociedad. Pero el trabajo, en el marco de la sociedad-fábrica, ya no es equivalente a los intereses proletarios. Sufre una mutación: se vuelve una categoría burguesa. La generalización del trabajo –o paradigma del pleno empleo en su versión mistificada– es aquí el modo de contestación al ciclo revolucionario iniciado en 1848 y continuado en 1870 y 1917. Es Keynes –dice Negri– quien con su famosa frase "a largo plazo estamos todos muertos" lanza el más lúcido "presagio de clase": la necesidad de recuperar a la clase obrera como categoría económica alinterior del capital. El desarrollo se convierte en este momento en la forma de salida de la crisis. De aquí surge un nudo de problemas fundamentales: ¿cuál es la relación entre las luchas obreras y el reformismo capitalista?, ¿en qué medida y bajo qué modalidades uno de estos términos subordina al otro?

Sin embargo, la dinámica post-'68 impone la necesidad de un modelo de desarrollo que no sea "alternativo" a la crisis sino coherente con ella: el desarrollo debe volverse el "uso capitalista de la crisis", es decir, la neutralización de esos momentos en que el antagonismo del poder del trabajo desestabiliza al capital. Así, las crisis son los momentos de salto tecnológico para la integración represiva de la existencia obrera, en reemplazo de la masiva inclusión salarial. Al mismo tiempo esta nueva configuración del Estado-Crisis está obligada a dar preeminencia a la "solución política" de los conflictos, con la destrucción de la autonomía obrera, con una alianza más estrecha entre Estado y capital. La paradoja del capital es que debe asumir el momento político –legitimación– como momento de su autovalorización económica. De aquí surge para Negri una famosa conceptualización a debatir: la "autonomía de lo político". El libro recorre con rigurosidad este debate pasando por los clásicos de la teoría marxista del estado: Miliband, Poulantzas, los neogramscianos, Rosdolsky, Sweezy, Hirsch, entre otros.

OJOS DE PANDA

PIRATAS Y EMPERADORES: TERRORISMO INTERNACIONAL EN EL MUNDO DE HOY
Noam Chomsky

Trad. Jordi Vidal
Buenos Aires
Ediciones B, 2003
300 págs.

POR SERGIO DI NUCCI

Dentro del heterogéneo conglomerado de tribus que en los Foros Sociales reclama para sí las prerrogativas de la izquierda pululan nihilistas que luchan contra la corrupción pero repudian a la representación democrática; sectas religioso-románticas que insultan a los gritos a la razón (occidental, instrumental); agricultores europeos que quieren una Europa plural (para los europeos); colectivistas que buscan un nido simbólico donde refugiarse de las tensiones y riesgos de la vida moderna y de las relaciones personales; globalifóbicos que exaltan el velo y la nación del Islam, el continente africano, la raza india, la cerveza artesanal, el sexo femenino, una etnia existente o imaginaria; reaccionarios que añoran a partidos y sindicatos como fuentes seguras de legitimación; sectas antitecnológicas, actores y actrices amontonados en California, y fundamentalismos ecológicos que miran el mundo con ojos de panda. Todos ellos, que difieren en tanto, arden con dos pasiones concordantes: aborrecer a Estados Unidos y admirar a Noam Chomsky.

Como Lord Bertrand Russell, matemático y lógico británico, el lingüista norteamericano Noam Chomsky se forjó una segunda carrera, pública y massmediática, con sus denuncias implacables y rotundas contra los crímenes del neocolonialismo yanqui. Muchos intelectuales que encuentran difíciles, o deleznables, o frías, las sutilezas de la filosofía analítica o de la lingüística generativa, y prefieren versiones menos razonables o razonadas, entran sin embargo en entusiasmada combustión espontánea ante la ardiente oratoria política de estos dos autores. El título *Piratas y emperadores* se debe a una anécdota apócrifa narrada por otro filósofo semiótico y militante, San Agustín. Un pirata capturado por Alejandro Magno le explicó al macedonio que a los pequeños maleantes del mar llaman "piratas", pero a los grandes y exitosos, "emperadores". En apresurada analogía, para Chomsky el único terrorismo internacional en el mundo de hoy es el perpetrado por los imperiales Estados Unidos y sus eventuales peones (Israel, Turquía, los paramilitares, las fuerzas armadas colombianas, etcétera).

Piratas y emperadores fue publicado originariamente en 1986. La versión publicada ahora para el siglo XXI interpreta los desarrollos posteriores al 11 de septiembre, "esa demostración dramática de que los ricos y poderosos ya no son inmunes a las atrocidades que ellos infligen a los demás". Ante esta caracterización, un lector contradictorio pensará acaso en los porteros negros y en las centroamericanas ilegales que trabajaban en las Torres Gemelas, y que murieron allí. Se equivoca. La historia que narran el prefacio, la introducción y los siete artículos compilados en *Piratas y emperadores* es dura y directa: desde la década de 1980, Estados Unidos aterrorizó a América latina y el Cercano Oriente; Afganistán y otros países afectados después constituyen peripecias de la misma tragedia. Con la excepción del mencionado 11-S, Chomsky sostiene que su patria careció siempre de pretextos vistosos para asesinar. El móvil del crimen norteamericano fue siempre el mismo: impedir el desarrollo de auténticas democracias locales y defender las estructuras tradicionales de poder con las que Estados Unidos mantiene relaciones duraderas.

La visión del mundo de Chomsky no conoce quiebres ni fisuras. Es natural que muchos militantes emulen su retórica. Si la CNN no muestra imágenes de heridos en Afganistán, "es porque no quiere que veamos sangrar a las víctimas inocentes". Si las muestra, "es para intimidar a los Estados árabes". Si Estados Unidos quiere comerciar con Brasil o la Argentina, "¡ALCArajo con el ALCA!". Si no quiere comerciar con Cuba, "¡los niños mueren de desnutrición por culpa del embargo!". Si interviene, forzado por los ruegos de Europa, en el conflicto de una isla llamada Perejil, es otra maniobra imperialista. La imagen de Estados Unidos es tan monolítica que resulta imposible reconocer al país donde tantos autores (desde Thoreau a Baldwin), tantos movimientos sociales y tantos *emigrés* hartos de Europa y su pasión por los apellidos, defendieron la libertad y la responsabilidad. Como hoy lo hacen Richard Rorty o inglés Andrew Sullivan. Y, a su manera, en fin, también el mismo Chomsky.

NOTICIAS DEL MUNDO

COSECHA ALBICELESTE Las instituciones organizadoras del Primer Concurso Internacional de Narrativa Siglo XXI, la Universidad Nacional Autónoma de México, el Colegio de Sinaloa y Siglo XXI Editores, informaron que Andrés J. Sebastián resultó ganador del primer premio internacional de narrativa, dotado de U$S 20.000, un diploma y la publicación de la obra, la novela *Extranjeras*, presentada con el seudónimo "Sureño". El ganador, de 44 años y nativo de Bahía Blanca, ha publicado previamente tres libros de cuentos, *Explicación detallada*, *Reductos para prisioneros de nueve tiempos* y *Sesenta pasos*, y una novela, *Casamiento naïf*.

SEGUI PARTICIPANDO Tusquets Editores convoca por decimoséptima vez el Premio Comillas de biografía, autobiografía y memorias. El premio consistirá en una estatuilla de bronce diseñada por Joaquín Camps y en un anticipo sobre derechos de autor de 20 mil euros. El jurado estará formado por Jorge Semprún, en calidad de presidente, Miguel Angel Aguilar, Enrique Krauze, Santos Juliá y Antonio López Lamadrid en representación de Tusquets Editores. La editorial se reserva el derecho de nombrar dos nuevos miembros del jurado antes del 30 de junio de 2004, cuando finaliza el plazo de admisión de originales para los originales recibidos en España. Para quienes entreguen originales en Argentina (Tusquets Editores SA, Venezuela 1664, 1096, Buenos Aires), el plazo vence el 30 de mayo. El premio se fallará en el mes de septiembre de 2004. Para cualquier información relacionada con este premio los interesados pueden ponerse en contacto con la editorial (43 81 45 20, administra.tusquets@interar.com.ar).

JUICIO POR PATERNIDAD *Buscando a Nemo*, la ganadora del Oscar en el rubro película animada, habría sido copiada por Disney y la compañía Pixar de la obra de un poco conocido escritor francés de libros infantiles, según una demanda interpuesta en los tribunales de París. Franck Le Calvez presentó un reclamo contra Disney, Pixar y su socio francés, Hachette, para detener la venta de muñecos e imágenes del pez tigre protagonista de la película. Según el escritor, él es el verdadero padre de Nemo y la trama que lo involucra, como podría comprobarse al leer su relato *Pierrot le Poisson Clown*. La idea para *Pierrot* fue propuesta a los estudios en 1995 y M. Le Calvez la transformó en libro para niños cuando le fuera rechazada. El indignado autor se abstuvo de bloquear la exhibición del film en Francia, pero pretende que se detenga la comercialización de *merchandising* hasta tanto la corte gala que lleva la causa se pronuncie.

INTEGRADOS O DOMINADOS Del 31 de marzo al 2 de abril se desarrollará en el Auditorio del Malba el Congreso Internacional sobre Políticas Culturales e Integración Regional organizado por el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), el novísimo Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigación de América Latina (UBA), el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y la Asociación Argentina de Semiótica. Informes e inscripción: politicasculturales@filo.uba.ar



FOTO AFP

ANTICAPITALISMO PARA PRINCIPIANTES
LA NUEVA GENERACIÓN DE MOVIMIENTOS EMANCIPATORIOS
Ezequiel Adamovsky

Ilustraciones del colectivo Ilustradores Unidos
Era Naciente
Buenos Aires, 2003
176 págs.

Combatiendo al capital

POR MARTIN BERGEL

No resulta sencillo identificar el tipo de lector adecuado para el libro que Ezequiel Adamovsky presenta bajo el título *Anticapitalismo para principiantes*. La colección Para Principiantes de la que forma parte –dirigida por Juan Carlos Kreimer– parece haber encontrado, hace años ya, una fórmula atractiva que da una vuelta de tuerca sobre un género añejo, el de la literatura de divulgación. El tono didáctico del texto de Adamovsky ciertamente se ajusta bien a las reglas implícitas del género. El capítulo con que se inicia el volumen, por ejemplo, es un ejercicio cuidadosamente pensado de explicación del capitalismo en tanto sistema social. Esa explicación, que se recuesta en nociones clásicas que remiten a Marx, no elude sin embargo presentar de modo sencillo problemas que han dado lugar a sofisticados debates teóricos contemporáneos, como el de la naturaleza del Estado capitalista, o el de la relación entre la democracia liberal y la "dictadura de los mercados" en la era de la globalización. Ahora bien, desde el comienzo se hace explícito que esta aproximación no ha de ser neutral sino la de quien tiene la convicción de que el capitalismo es culpable de "la mayoría de los sufrimientos del mundo". A la vuelta del capítulo, la paciente reconstrucción de Adamovsky resulta suficientemente sólida e informada como para que esa afirmación inicial parezca evidente.

Y sin embargo, el libro de Adamovsky es ciertamente más que un manual de divulgación o "mapa" para orientarse en el mundo. Diríase que, por su contenido, bien puede enmarcarse en un género distinto: el de los manifiestos políticos. Y es que el resto del libro presenta una serie de ideas, en forma de tesis, que no podrán sino atrapar y llamar a la polémica a los lectores familiarizados con los debates políticos de las izquierdas. Para Adamovsky, en los últimos diez años –precisamente, desde el alzamiento zapatista– asistimos a la emergencia de una serie de movimientos, ideas y prácticas que dan cuerpo a lo que denomina nuevo anticapitalismo. La mayoría de esas expresiones –los grupos piqueteros autónomos, las redes de contrainformación, o el Foro Social Mundial– están involucradas, más o menos directamente, en el denominado "movimiento de movimientos" contra la globalización capitalista. En la mirada de Adamovsky, esos movimientos comparten una serie de características que otorga tanto un extraño aire de época común a todos ellos como una plataforma de neta diferenciación con las tradiciones de izquierda precedentes.

El siglo XX fue testigo del fracaso de los experimentos de transformación social que intentaron, sucesivamente, las izquierdas de cuño leninista, los partidos socialdemócratas y los movimientos de liberación nacional. El nuevo anticapitalismo presentado por Adamovsky, en cambio, se opone punto por punto –desde su concepción del poder hasta los sujetos llamados a desarrollar una política emancipatoria; desde sus prácticas y tácticas de acción política hasta el *ethos* y los valores de los nuevos militantes– a los modos de la política propios de esas tradiciones.

Por todo ello, si el libro de Adamovsky logra eludir los límites que su apariencia meramente divulgativa acaso le imponga, no resultará improbable que lo veamos concitando acalorados debates, al estilo de los propiciados por ese otro texto que se construyó a diferencia de ciertas categorías clásicas de la izquierda del siglo XX: *Imperio* de Toni Negri y Michael Hardt. En todo caso, si augurarle un destino semejante puede resultar excesivo, *Anticapitalismo para principiantes* será cuanto menos leído tanto con la curiosidad del joven aprendiz como con la inquina del viejo militante "tradicional" retratado en el libro sin miramientos.

En busca del trabajo perdido



EL CAMBIO SILENCIOSO. EMPRESAS Y FÁBRICAS RECUPERADAS POR LOS TRABAJADORES EN LA ARGENTINA
Esteban Magnani

Prometeo libros
Buenos Aires, 2003
230 págs.

POR MARTIN DE AMBROSIO

Uno de los fenómenos que adquirió visibilidad después de la debacle posmenemista –junto con piqueteros, cartoneros, caceroleros y asambleístas varios– fue el de las fábricas recuperadas por los trabajadores. Habitualmente después de quiebras fraudulentas por parte de empresarios que gustan de tomar créditos con el Estado para, con inexplicable deleite, no devolverlos jamás. Contra el establecido prejuicio –generalizado entre la clase dirigente, dueña de empresas exitosas o no–, los trabajadores, reunidos en arduas asambleas, han logrado mantener funcionando desde fábricas de cerámicos (Zanon, en Neuquén) hasta un hotel (famosamente, el Bauen). Entre estos casos particulares de apropiación social de (ciertos) modos de producción, y algún que otro análisis de las implicancias teóricas del movimiento, se desarrolla el libro de Magnani, cuya investigación previa tiene origen en el documental que para la televisión canadiense hicieron Naomí Klein (*No logo*) y su marido Avi Lewis, y en el cual el autor colaboró.

Los diversos casos presentados en el libro señalan con rapidez la falacia de uno (otro) de los dogmas del neoliberalismo, a saber: el costo laboral que tanto aqueja a los empresarios. Los trabajadores, de modo intuitivo, pura praxis, demuestran que el gran problema de funcionamiento de las fábricas argentinas –cuando no hay dolo en las quiebras– tiene que ver más bien con el costo empresario, es decir, esa rentabilidad mínima que los dueños deben asegurarse para que valga la pena seguir gerenciando el emprendimiento. "En prácticamente todas las empresas recuperadas –dice Magnani–, a pesar del conocimiento específico que supuestamente detentaban con exclusividad los profesionales, son los obreros los encargados de las tareas administrativas, de planificación, técnicas, etcétera. Y con el sueldo de un gerente –repiten en las fábricas–, se pueden pagar 10 salarios obreros."

Más allá de la relativamente poca importancia numérica del fenómeno de las empresas recuperadas (existen unas 116 empresas recuperadas con un promedio de 71 trabajadores cada una, lo que no tiene impacto en la economía nacional agregada), sería interesante preguntarse por el sujeto histórico de este incipiente fenómeno. ¿Serán los hijos de los obreros agremiados compulsivamente por Perón, abandonados a su suerte durante el menemismo y que optan por esta variante (no necesariamente socialista, como el libro se encarga de demostrar) antes que por el cirujeo y la mendicidad? ¿O son los restos de esa clase media argentina, medio ilustrada, fuente de todos los males y los módicos orgullos argentinos?

Excediendo los devaneos teóricos, el libro gana cuando es crónica y deja que los protagonistas hablen e incluso se contradigan. Algo que por cierto no está nada mal dado que se trata del primer acercamiento periodístico a un fenómeno original que no en vano llamó la atención de los movimientos mundiales anti-neoliberalismo.

INFANTILES

Paul Auster ha publicado libros de poesía, ensayo, novelas y traducciones. Entre sus títulos se encuentra *El cuento de Navidad de Auggie Wren* (con ilustraciones de Isol), un relato publicado originalmente en *The New York Times* el 25 de diciembre de 1990 y distribuido hace algunas semanas por Editorial Sudamericana con traducción de Mariana Vera.

"Este cuento me lo contó Auggie Wren. Como Auggie no queda muy bien, o por lo menos no tan bien como él quisiera, me pidió que no usara su nombre verdadero. Más allá de eso, todo el asunto de la billetera extraviada y la mujer ciega y la cena de Navidad es tal cual él me lo contó." Así empieza el cuento de Auster. Un cuento dentro de un cuento, de esto podríamos decir que se trata este relato si alguien viniera a preguntarnos. Paul Auster debía escribir un cuentito para un diario el día de Navidad. Es sabido que es distinto escribir para uno que escribir sobre un tema específico y con un motivo determinado, por eso no resulta extraño decir que Paul Auster no podía escribir un cuento navideño (según le habían pedido), le resultaba difícil...

Es así como el cuento de Paul Auster se transformó en *El cuento de Navidad de Auggie Wren*: un cigarrero al que solía visitar le contó una historia transcurrida en las épocas navideñas y Auster no dudó en publicarlo en el diario (y luego, adaptar libremente la misma historia para la película *Smoke*). Lejos de ser un típico, aburrido y previsible cuento navideño, el relato –en su justa extensión– invita al lector a sumergirse en la piel de los personajes y viajar junto a Auster para vivir (de alguna manera) las experiencias de Auggie en aquella Navidad. Sin viejos gordos y barbudos a los que llamamos Papá Noel, sin renos, sin magia, sin chimeneas receptoras de increíbles regalos, sin duendes, sin sentimentalismo barato y vacío... en pocas palabras: sin ingredientes típicos cuando se trata de un cuento navideño, el relato nos acerca a sensaciones, nos muestra distintos valores puestos en juego en determinadas ocasiones, y nos lleva, simplemente, a transformarnos en espectadores neutrales de un encuentro, de una charla, de un cuento contado *para* el autor del cuento en cuestión.

El problema –si es que puede ser considerado un problema para alguien– es que cada vez que pienso y releo este cuento me quedo con la sensación de estar leyendo algo un poco lejano a la literatura para niños. Dado que el sentido de esta columna es evaluar la literatura infantil que se produce, hablamos del relato de Paul Auster porque éste debió haber sido para niños (dado que la Navidad y todo lo que sucede en torno a ella parece corresponder a ese territorio que es la infancia. Pero, al mismo tiempo, quienes convencen a los niños de la existencia de Papá Noel, son los adultos... por lo cual de una u otra manera siguen inmersos en este mundo de fantasía.

No digo que un niño no pueda leer el cuento de Auster, pero es seguro que se le escapará el sentido de algunas palabras y algunos mensajes algo más complejos. Más allá de eso, el relato de Auster, interesante y original, merece ser leído.

EUGENIA LINK

EL EXTRANJERO

FANNY: A FICTION
Edmund White

Ecco Press
Nueva York, 2003
384 págs.

Todo libro de Edmund White –el gran patriarca de los escritores *gays* norteamericanos nacido en Ohio en 1940– será previsiblemente un gran libro. Lo que no es tan previsible es que tenga que ser un libro de temática *gay*. De acuerdo: White es el autor de la mejor historia novelada y social e íntima del movimiento (la trilogía autobiográfica conformada por *A Boy's Own Story*, *The Beautiful Room is Empty* y *The Farewell Simphony*; así como de novelas más "de cámara" como la magnífica *The Married Man*); de varios libros de crónicas sobre el asunto (*The Joy of Gay Sex* y *States of Desire: Travels in Gay America*); y de celebradas biografías de Genet y Proust. Pero también es cierto que White es autor de obras extrañas y ajenas a la problemática homosexual como *Forgetting Elena* –celebrada en su momento por Nabokov, lo que no es poco– y ese curioso *pastiche* posmoderno de la literatura francesa del siglo XIX titulado *Caracole*.

Con *Fanny: A Fiction*, White vuelve a sorprender con una suerte de autobiografía inventada de Frances Trollope –madre del novelista victoriano Anthony Trollope– mientras ésta intenta escribir una biografía de Fanny Wright, atea orgullosa, utopista hembra fundadora de la colonia Nashoba, conferencista volcánica, y casi inventora de lo que hoy se entiende por feminismo. Frances y Fanny viajaron a los por entonces recién fundados Estados Unidos; conocieron a hombres notables como Thomas Jefferson y Fenimore Cooper (conviene destacar que el libro de White es tanto un prodigio de documentación como un festival de Historia alternativa); y, fracasado el sueño y después de múltiples desventuras y trabajos delirantes –como la creación de un barracón de feria donde la Trollope presenta a uno de sus hijos como el *freak* "La niña invisible"–, una y otra regresan a Inglaterra más pobres pero más sabias. Fanny Trollope –a modo de revancha– escribió una crónica de la travesía donde se burlaba y criticaba las costumbres bestiales de los habitantes de EE.UU., la tituló *Domestic Manners of the Americans*, la publicó en 1832 (tiempo después fue públicamente celebrada por Mark Twain) y Frances Trollope se descubrió autora de un *best-seller* que la empujó a escribir 113 libros más a lo largo de 25 años.

Con semejante material, White parece haberse divertido a lo grande. Y divierte. *Fanny: A Fiction* –que por sus modales recuerda un poco a ese otro experimento meta-temporal de lo femenino que fue *La amante del teniente francés* de John Fowles– abunda en súbitos anacronismos, acontecimientos de aquel pasado que parecen observados desde este presente, prosa anticuada, turbia y súbita e inesperadamente moderna, comentarios de un editor invisible estilo *Pálido fuego* y se beneficia de una imaginación sobre las personas reales que sólo pueden tener los grandes creadores de personajes imaginarios. Por último –pero no en último lugar– en esta espasmódica y loca y sagaz novela/tratado/biografía/autobiografía/libro de viaje se encuentran, por fin, el White historiador y el White que hace historia. Quién sabe –por suerte– cómo será su próximo libro. Todo es posible con White.

RODRIGO FRESÁN



FOTO: LAURA PRIBLUDA

ANTICIPO

Testigo en peligro

Recién salido de la imprenta, *Zona urbana* de Martín Kohan es un riguroso ejercicio de relectura de la obra de Walter Benjamin. A continuación, *Radarlibros* reproduce algunas páginas como anticipo exclusivo.

POR MARTÍN KOHAN

1. Café Morgana

El 6 de noviembre de 1934, Theodor Adorno le escribe una carta a Walter Benjamin. Esa carta es parte de un intercambio epistolar bastante fluido entre ambos, y en ella Adorno comenta con aprobación el propósito de Benjamin de hacer un viaje a San Remo. En un tramo determinado de la carta, y después de hacer diferentes consideraciones acerca de los proyectos críticos de Benjamin, Adorno –que ha vivido algunos meses en San Remo hacia 1927– se permite hacerle una recomendación a su amigo: "Le recomiendo que tenga a bien elegir el Café Morgana, bien afuera sobre el mar, como lugar de trabajo". Un buen café es, para Adorno, ante todo un buen lugar de trabajo (y no un lugar de sociabilidad o de seducción, como lo habían sido para Benjamin las cafeterías del zoológico en Berlín; ni un lugar para detenerse a descansar, como lo habían sido los cafés de Moscú; ni un lugar donde entregarse a la lectura de los diarios, como en París).

La preocupación de Adorno consiste aquí en procurarle a Benjamin un ámbito que le asegure una dedicación al trabajo sin injerencias externas, un ámbito que le asegure esa condición de autonomía que era para Adorno, desde un punto de vista específicamente teórico, toda una exigencia acerca de la posición social de los intelectuales. Por eso Adorno –que firma su carta en "Oxford, Merton College"– le aconseja a Benjamin que concurra a trabajar a ese café llamado Morgana, cuya particularidad es que se encuentra muy afuera sobre el mar, lo que implica decir, lo uno con lo otro, que se encuentra *muy afuera de la ciudad*. Esta carta de Adorno contiene una definición bastante precisa acerca de las condiciones de trabajo que él, que está en el Merton College de Oxford, propicia para Benjamin: un café, sí, pero un café que se convierte en un lugar de trabajo en la medida que *lo sacará de la ciudad* y le permitirá contar con un grado estricto de aislamiento (un aislamiento en el sentido estricto de la palabra: un lugar solitario, casi en medio del mar).

Benjamin le responde a Adorno, desde San Remo, con una carta fechada el 30 de noviembre de 1934. En ella se percibe ya el tono de resignada contrariedad, que de aquí en adelante no hará más que acentuarse, por la inexorable discordancia, que tampoco hará más que acentuarse, entre lo que Adorno quiere que Benjamin haga y lo que Benjamin puede realmente hacer en las circunstancias en las que se encuentra. Escribe Benjamin desde San Remo: "Su recomendación del Café Morgana me ha llenado de melancolía. Porque me parece, en efecto, que por su ubicación ha tenido que ser un lugar incomparablemente apropiado para trabajar. Por lo demás, aquí los cafés le fallan a uno más que el más pequeño refugio de montaña italiano. Pero –para ser breve– el Morgana ha quebrado y está cerrado".

Si la carta de Theodor Adorno es la expresión cabal de su concepción teórica acerca de la posición social de los intelectuales, la respuesta de Walter Benjamin es por su parte una expresión cabal de las condiciones de trabajo en las que de hecho se encuentra. Unas condiciones que, con el tiempo, no sólo no le ofrecerán alguna forma de autonomía en el sentido de Adorno, sino tampoco las más mínimas garantías de tranquilidad y seguridad. Pero la carta de Benjamin expresa también, con la noticia del cierre de ese café que iba a llevarlo bien afuera sobre el mar, hasta qué punto no podría él sustraerse, ni tampoco sustraer su trabajo, del entorno urbano; hasta qué punto ese trabajo pertenecía a la ciudad en la que Benjamin se encontraba, incluso cuando esa ciudad fuera San Remo, y no una de las grandes capitales europeas.

2. La ciudad, las ciudades

Hay algo de equívoco en cualquier consideración que se haga sobre la cuestión de la ciudad en Benjamin, porque Benjamin no ha construido un único modo de pensar las ciudades, ni tampoco se ha ocupado de una única ciudad. Esa tendencia a la unificación implica fatalmente una simplificación del asunto. Es, por cierto, más que sabido que en la obra de Benjamin hay una ciudad que se constituye en la ciudad por excelencia para su interés en el análisis de la modernidad, y que esa ciudad es París. El gran proyecto crítico de Benjamin, el de la *Obra de los pasajes*, estaba dedicado a París, tanto que, de hecho, en 1935 trocó su nombre por el de *París, capital del siglo XIX*. Benjamin redactó diversos textos preliminares para ese gran proyecto, que quedaría trunco: "París, capital del siglo XIX" (1935), "El París del Segundo Imperio en Baudelaire" (1938) y "Sobre algunos temas en Baudelaire" (1939). Pero ya entre estos tres textos, todos ellos referidos a París en términos de una vasta indagación acerca de la prehistoria de la modernidad, se verifican apreciables diferencias, ajustes metodológicos y cambios de enfoque, y sería un error pensarlos como una única formulación. Es decir que no sólo no hay en Benjamin *una* teoría de *la* ciudad, sino que ni siquiera hay una única aproximación crítica a la ciudad de París. Muy a menudo, sin embargo, se han tomado determinadas nociones de estos textos de Benjamin (la de *flâneur*, la de fin de la experiencia, la de la ciudad como laberinto, la de shock) y se las ha extendido con toda decisión, no ya a la mirada urbana en general de Walter Benjamin, sino a la obra de cualquier otro autor donde aparezcan una gran ciudad, una multitud, un caminante (cosa que, como se comprenderá, ocurre con toda frecuencia).

Los textos sobre París son, desde luego, centrales en la teorización de Walter Benjamin acerca de la ciudad; pero no son los únicos, ni son homogéneos, ni suponen una sola manera de considerar la cuestión de "la" ciudad. Ciertamente ajeno a esta inclinación por lo uniforme, Benjamin dispone un mapa diverso con ciudades distintas. Y él mismo proporciona las coordenadas de ese mapa. En el *Diario de Moscú*, con fecha de 15 de diciembre de 1926, Benjamin anota: "Una zona recién se conoce cuando se la ha experimentado en lo posible en muchas dimensiones. Hay que haber ingresado a una plaza desde los cuatro puntos cardinales para poder poseerla, y haberla abandonado también en esas cuatro direcciones. De lo contrario, se le cruza a uno en el camino de la manera más inesperada tres, cuatro veces, hasta que se está preparando para tropezar con ella. Un estadio más y se la busca, se la usa como orientación".

Puede decirse, entonces, que hay en Benjamin un orden espacial bien delimitado; pero ese orden espacial no se define en una sola ciudad, ni siquiera en París, sino, en todo caso, en una "ciudad" imaginaria e imposible que integra y contiene al menos cuatro ciudades. Susan Buck-Morss ha señalado cuáles son esas cuatro ciudades, y las ha situado sobre los cuatro puntos cardinales que Benjamin consideraba imprescindibles para "poseer una plaza", para conocer una zona: "En lugar de un simple `camino hacia Moscú' –dice Buck-Morss–, este orden incorpora los cuatro puntos cardinales. Hacia el Oeste está París, origen de la ciudad burguesa en el sentido político-revolucionario; hacia el Este, Moscú marca el final en el mismo sentido. Al Sur, Nápoles ubica los orígenes mediterráneos, la infancia arropada en el mito, de la civilización occidental; al Norte, Berlín representa la infancia, arropada míticamente, del propio autor".

Si hay "una" ciudad en Benjamin, es esta ciudad múltiple e inexistente, esta "zona" compuesta por otras ciudades. Para poseer tal zona hay que entrar en ella, y salir de ella, por los cuatro puntos cardinales, que aquí son esas cuatro ciudades reales en las que Benjamin ha estado y ha escrito: París, Moscú, Nápoles, Berlín. Estas ciudades definen cuatro momentos históricos decisivos: dos formas de *origen* histórico (uno social, el de la civilización de occidente; uno personal, el del propio Benjamin) y dos formas de *ruptura* histórica (una revolución de la burguesía, la revolución francesa; una revolución proletaria, la revolución rusa). Estas ciudades definen además, en la escritura de Benjamin, cuatro variantes genéricas: los textos críticos (París), el diario de viaje (Moscú), la "reseña de turista" (Nápoles) y los textos autobiográficos (Berlín). La multiplicidad de las referencias urbanas se resuelve también, por lo tanto, en la multiplicidad de los registros del discurso y en la multiplicidad de posiciones y miradas del sujeto. Esa multiplicidad, que muchas veces deriva en contradicciones o en ambivalencias, no debe diluirse, por mucho que se hable de "la" ciudad en Walter Benjamin.